

**Musulmanes en Barcelona.  
Espacios y dinámicas comunitarias.  
Jordi Moreras.**

Musulmanes en Europa.  
Islam en Europa: un nuevo campo de estudio para las ciencias  
sociales.

# Islam en Europa: un nuevo campo de estudio para las ciencias sociales

La fase de sedentarización del ciclo migratorio que protagonizan poblaciones de origen musulmán en Europa ha despertado un creciente interés por parte de las ciencias sociales, que desde principios de la década de los setenta han prestado cada vez mayor atención al estudio de las manifestaciones culturales y religiosas de estos colectivos, así como a su desarrollo comunitario. El evidente cambio cualitativo que se produce con la llegada de los familiares de aquellos inmigrantes asentados, su creciente visibilidad en buena parte de las principales ciudades europeas, pero también el desarrollo de todo un proceso de conversiones al islam por parte de europeos, supone plantear la presencia musulmana en Europa a partir de un pasado definido por sucesivos trayectos migratorios, cuyo futuro se plantea en forma de nuevo componente cultural y religioso a añadir a la ya diversa composición de las sociedades europeas.

La configuración de un islam europeo es un proceso iniciado desde hace bastante tiempo, pero que comienza a ser identificado a partir de la década de los sesenta, como un fenómeno fundamentalmente ligado a los flujos migratorios provenientes, sobre todo, de África, Asia y Oriente Medio. Uno de los autores que desarrollaron el estudio del llamado *islam trasplantado*<sup>1</sup>, Felice Dassetto, interpreta su evolución en tres fases:

- *años sesenta y setenta*: los pocos estudios que trataban esta cuestión, lo hacían de una manera secundaria, como derivación de los estudios sobre migraciones;
- *mediados de los setenta-ochenta*: etapa marcada por el inicio de los primeros trabajos de carácter sociográfico, lo que supone la progresiva afirmación de este campo. En esta fase destacan los estudios desarrollados por politólogos;
- *mediados de los ochenta hasta la actualidad*: se abre el panorama de cuestiones estudiadas, con nuevas áreas más específicas y, poco a poco, se abandonan los meros estudios descriptivos para avanzar en el terreno de la interpretación y el análisis teórico (Dassetto, 1994).

Para Dassetto, en primer lugar es preciso reconocer las deficiencias y limitaciones de las disciplinas científicas cercanas por su temática a este nuevo campo

1. F. Dassetto y A. Bastenier (1984) fueron de los primeros autores en utilizar este concepto en sus estudios sociológicos sobre la presencia musulmana en Europa.

de estudio: *la sociología de las migraciones* había marginado tradicionalmente el fenómeno religioso de su atención; *la sociología de la religión* se encontraba limitada teórica y conceptualmente por el estudio de las religiones cristianas; el *orientalismo*, aunque podía aportar sus conocimientos sobre el islam teórico, no podía apreciar las variaciones del islam vivido y practicado; finalmente, la *ciencia política*, que desde un principio destacó la trascendencia política de la nueva presencia musulmana en Europa, incluso cuando las reivindicaciones de estos colectivos distaban mucho del terreno político (Ibid: 202-206) .

Lo que no comenta Dassetto es porqué este nuevo campo se desarrolla desde hace tan sólo tres décadas, o porqué se han encargado de ello unas determinadas disciplinas académicas y no otras. Es preciso intentar responder a estas cuestiones partiendo del principio de que el desarrollo del estudio del *islam trasplantado* obedece a toda una serie de condicionantes, externos al trabajo académico, que surgen a partir de la preconceptualización problemática de este campo de estudio.

## LA DEFINICIÓN DE LAS PROBLEMÁTICAS DE ESTUDIO

En el siguiente capítulo intentaremos mostrar cómo la moderna presencia de manifestaciones de lo islámico en Europa se remonta al siglo XVIII. Es cierto que la llegada de población de origen musulmán a los países europeos no se sitúa hasta nuestro siglo, pero no exclusivamente a partir de los años sesenta, sino al menos desde antes de la Primera Guerra Mundial. La verdad es que en ese tiempo la presencia musulmana era tan poco visible, que no sugería ni inquietud social ni un especial interés académico. A parte de algunas investigaciones aisladas llevadas a cabo por arabistas y orientalistas (como Émile Dermenghem y Louis Massignon, en Francia), paradójicamente, fueron los centros de estudio e instituciones caritativas, vinculadas a las iglesias católicas y protestantes, las que prestaron su atención a los primeros colectivos musulmanes de origen inmigrante. A partir de los años sesenta y, sobre todo, de los setenta podrían citarse como ejemplos a centros como el *Churches' Committee on Migrant Workers in Western Europe*, o el *Center for the Study of Christian-Muslim Relations*, en el Reino Unido; el *Christlich-Islamische Begegnung Dokumentationsleitstelle* (CIBEDO), en Alemania; el *Centre d'Information et d'Études sur les Migrations Internationales* (CIEMI), en Francia; el centro *Darek-Nyumba*, dirigido por el Padre Blanco, Emilio Galindo, en Madrid; y la asociación *Bayt al-Thaqafa*, dirigida por Teresa Losada, en Barcelona. Con todo ello, podría decirse que los primeros en reconocer los aspectos religiosos que acompañaban todo trayecto inmigrante fueron las propias iglesias cristianas, que desarrollaron diferentes iniciativas de atención hacia este colectivo. Esto se reflejó incluso en la cesión puntual de alguno de sus locales para celebrar las celebraciones religiosas musulmanas, en base a los principios teóricos definidos por el ecumenismo y el diálogo islamo-cristiano tras el Concilio Vaticano II.

Es evidente que, a partir de la década de los setenta, el desarrollo cuantitativo y cualitativo de los flujos migratorios hacia Europa hace mucho más visible esta presencia musulmana. El interés académico fue aumentando, al mismo tiempo que la sociedad europea se planteaba los primeros interrogantes ante esta realidad. Los primeros estudios partían del supuesto que vinculaba la evolución de los flujos migratorios y el desarrollo comunitario musulmán. Así, Kepel planteaba la hipótesis de que la afirmación de la pertenencia al islam, por parte de los musulmanes que han emigrado a Europa, era una manifestación de su proceso de sedentarización en esta sociedad de acogida, y del reconocimiento de que su futuro inmediato pasa por residir en un país no musulmán (Kepel, 1987). Lo que estaba planteando Kepel era algo muy diferente a la mera aceptación del enunciado “a más inmigrantes musulmanes, más mezquitas y oratorios”, mostrando el papel de las influencias externas en estas dinámicas de configuración comunitaria.

La presencia del *factor externo* es fundamental para entender cómo el desarrollo comunitario musulmán en Europa es percibido en clave política. Esta fue la orientación de buena parte de los trabajos publicados sobre el tema a mediados de los ochenta. El creciente interés que despertaban asimismo otros procesos políticos en los países árabomusulmanes (como por ejemplo, el auge del movimiento islamista), contribuyó a construir una imagen problemática e inquietante de la presencia musulmana en Europa. Como demuestra Chantal Saint-Blancat (1993) la focalización política de este análisis, con su consiguiente problematización, ha favorecido que los diferentes estudios trataran preferentemente tres temas: la estructura y las redes de organización religiosa, el rol de los movimientos islamistas, y las tentativas de institucionalización del islam en los diferentes estados europeos. Los intentos de otras ciencias, como la antropología y la sociología, por analizar la relación entre creencias, prácticas, normas y conductas sociales, y su expresión identitaria, quedaron al margen del campo de estudio que se estaba creando.

Este planteamiento político ha recibido no pocas críticas, especialmente en Francia, donde algunos trabajos desarrollados por politólogos han adquirido un rango de *best-sellers* y una amplia cobertura mediática. Sadek Sellam critica que el desarrollo del islam en Europa se explique más como el resultado de una acción desde el exterior, sin comprender ni tener en cuenta sus propias dinámicas internas<sup>2</sup>. Magali Morsy, por su parte, en un artículo que critica que en Europa todo lo musulmán sea considerado como extranjero, ataca dos argumentos defendidos por renombrados politólogos franceses. El primero, en el que la insistencia por explicar el funcionamiento de los grupos islamistas, justificaba el desarrollo de

2. “La antigüedad del sentimiento comunitario entre los trabajadores musulmanes está suficientemente atestado para leer con circunspección las discutibles tablas y gráficas producidas por arabistas, convertidos en suplementos de la ciencia política, queriendo hacer coincidir –laboriosamente– ‘el nacimiento de una religión en Francia’ con lo que ellos denominan “el maná petrolífero” o “el momento iraní” (Sellam, 1989: 141-142). Sellam se refiere explícitamente a algunos de los argumentos que defiende G. Kepel en su libro *Les banlieues de l’islam* (1987).

actitudes de recelo ante los musulmanes<sup>3</sup>. El segundo, en la propuesta de constitución de un “consistorio según el modelo judío” para los musulmanes en Francia, ignoraba que durante la administración francesa de Argelia se desarrolló un modelo de relaciones políticas entre el Estado y las poblaciones musulmanas, o que la comunidad israelita en Francia tiene una larga historia, a través de la cual ha podido desarrollar un modelo específico de relaciones con el Estado<sup>4</sup>.

No obstante, esta tendencia parece corregirse en la actualidad, desarrollándose investigaciones que llevan a cabo una *construcción socio-cultural-religiosa* del objeto de estudio, por encima de un cariz exclusivamente político. Con ello parece que se reconoce la necesidad de ampliar el alcance de los análisis de esta cuestión, especialmente para comprender, como argumenta Saint-Blancat, que el *islam transplantado* no existe en sí mismo, sino que es “la resultante de las formas diversificadas de la vida religiosa que revisten diferentes funciones sociales en un conflictivo proceso de integración” (Saint-Blancat, 1993: 324).

El repaso de esta producción bibliográfica<sup>5</sup> muestra cómo la orientación de estos estudios, en más de una ocasión, se ha visto condicionada en mayor medida por las opiniones políticas y sociales que generaba esta presencia, que por aquellos interrogantes que surgían de la reflexión científica. Las ciencias sociales, como intento interpretativo y explicativo de la realidad, siempre se enfrentan al reto que les plantea el desarrollo de un nuevo objeto de estudio. Ante las manifestaciones de la cambiante realidad social, han de ser capaces de demostrar su valía como discurso y su utilidad como recurso explicativo. Pero estas “nuevas cuestiones a abordar”, estos “nuevos temas pendientes”, no siempre se derivan de una consecuente evolución en la trayectoria teórica o metodológica de las diferentes disciplinas científicas. Es evidente que la ciencia no puede desvincularse del medio social y cultural en el que se halla inmersa, por lo que no se trata de reivindicar aquí la construcción de nuevas torres de marfil, donde puedan refugiarse los científicos sociales en sus eternas discusiones teóricas. De lo que se trata es de replantear la construcción del propio discurso científico.

Nos hallamos en una sociedad en la que prima lo inmediato, en la que el término “urgencia” gana cada vez más terreno en el campo social y en donde, ante tantos problemas acuciantes, parece que no hay lugar para la reflexión. El tiem-

3. “La primera está tomada de la tesis de Gilles Kepel sobre el funcionamiento de los grupos integristas (...). Francia es objeto de una *yihad* impulsada desde el exterior, pero conducida por infiltrados, y todo musulmán es un combatiente potencial en la *guerra santa*. La tesis recibió el aval del ministro del Interior de la época, Gaston Defferre, que en 1983 denunció violentamente a los grupúsculos jomeinistas implantados entre los colectivos inmigrantes. La acción efectiva de los servicios secretos, entre ellos los de Irán, y el clima de temor creado por los atentados de la época, acreditan ampliamente la tesis” (Morsy, 1992: 59).

4. La propuesta que critica Morsy fue formulada por Bruno Etienne (1989).

5. Dentro del marco del *Forum de la Recherche sur l’islam en Europe* (FRIE), institución creada en 1992, se ha editado una primera publicación, básicamente bibliográfica, que recoge la producción científica en Europa o sobre este tema (Dassetto-Conrad, 1996).

po mediático contribuye a definir las realidades sociales en cuanto éstas se convierten en noticia. Los llamados especialistas son reclamados para que conviertan su discurso en una breve opinión que tenga como objetivo complementar la presentación del hecho noticiado. De ahí que ante estas nuevas demandas el científico social debería, ante todo, mantener la cabeza y el corazón templados<sup>6</sup> sin dejarse arrastrar por esa aparente vorágine de inmediatez, que obliga de manera imperiosa a actuar, a intervenir, casi sin haber desarrollado una previa y necesaria reflexión.

En principio, los científicos sociales deberían de ser capaces de elaborar el objeto de estudio al que se van a dedicar, diferenciándolo de aquella problemática que se les plantea desde el exterior de su disciplina. Esto no supone la recreación de un objeto no real, sino que de lo que se trata es de reconocer, en palabras de Bourdieu, Chamboredon y Passeron, que “la investigación científica se organiza de hecho en torno de objetos construidos que no tienen nada en común con aquellas unidades delimitadas por la percepción ingenua”. Por lo tanto, todo objeto de investigación no puede ser definido y construido si no es “en función de una problemática teórica que permita someter a un sistemático examen todos los aspectos de la realidad puestos en relación por los problemas que le son planteados” (Bourdieu-Chamboredon-Passeron, 1989: 52-54; Bachelard, 1974).

Es por ello que todo estudio social debería de iniciar sus análisis deconstruyendo el propio proceso de problematización que socialmente se atribuye a determinados fenómenos y cuestiones<sup>7</sup>. En este sentido, las reflexiones de Jean Leca (1988), ante la construcción del mismo objeto de estudio que nos ocupa, son del todo pertinentes. Ante un panorama socio-político como el francés, especialmente sensibilizado por la temática musulmana, Leca recuerda las necesarias reserva y humildad con las que la ciencia ha de hacer frente a ésta y a otras cuestiones. Su capacidad de acceso a una serie de informaciones privilegiadas no convierte a los científicos y expertos en “profetas sociales”<sup>8</sup>, que puedan, gracias a esta condición, discernir entre lo verdadero y lo falso, entre lo relevante y lo inventado.

6. Como dijo André Gide, los buenos sentimientos no producen una buena literatura, a lo que Pierre Bourdieu (1991: 20) añadió que éstos, a menudo, producen una mala sociología.

7. Dado que la presencia musulmana en Europa se percibe como resultado directo de un proceso migratorio, es interesante recordar la reflexión de Abdelmalek Sayad sobre las “molestias” y el “malestar social” que provoca la inmigración en las sociedades receptoras. Si éstas no tienen presentes, nuestra aproximación resulta incompleta: “Es en el estatuto del inmigrante (estatuto que es a la vez social, jurídico, político, así como científico) y, asimismo, en la naturaleza misma de la inmigración, de no poder ser nombrados, de no poder ser conceptualizados y tratados, sino es a través de los diferentes problemas a los que se les asocia -problemas que hay que entender, aquí, en el sentido de dificultades, de molestias, de perjuicios, etc., más que en el sentido de problemática constituida de una manera crítica en vista al estudio de un objeto que supone necesariamente un problema y que, característica que les es propia, no existe, si no es por los problemas que plantea a la sociedad”. *Introduction* en Sayad (1991: 14).

8. Término clásico acuñado por Max Weber (1971).

Si en algo pueden ser útiles las ciencias sociales, es en base a su aplicación como discurso (in)formativo y explicativo de una determinada realidad social. Su función ha de ser la de proporcionar las claves que se implican en una u otra cuestión, que no sus soluciones, puesto que las ciencias sociales no contienen en ellas mismas un discurso de verdad. Hay que partir del principio de que el discurso científico tan sólo es uno más de los que se generan sobre la realidad social, ni el más capacitado, ni el mejor. Su autoridad se ha de fundamentar explícitamente sobre criterios de capacidad explicativa. En esta línea, nos parece necesario repasar algunos de los conceptos que se han ido acuñando para abordar esta presencia (como es el de la *trasplatación*), así como plantear porqué hasta el momento han participado tan pocos autores musulmanes en la elaboración de esta bibliografía tan extensa.

## DEL ISLAM TRASPLANTADO A LA DIÁSPORA MUSULMANA

La utilización del concepto de *trasplante* en los primeros estudios sobre las comunidades musulmanas en Europa (recordemos el trabajo pionero de Dassetto y Bastenier) requiere ser revisado, a pesar de que estos autores siguen utilizándolo en sus últimos trabajos (Dassetto, 1996). La noción de *trasplatación* aplicada al estudio de los procesos migratorios proviene del campo de la psicología y del psicoanálisis. León y Rebeca Grinberg lo definen de la siguiente manera: “el término *trasplante* ha sido utilizado también como sinónimo de migración, pero con un matiz diferencial, ya que se suele aplicar a individuos que tienen que emigrar pero que han estado muy “*arraigados*” en su medio original, lo cual determinará una mayor intensidad en el sentimiento de “*desarraigo*” que sufre todo inmigrante, en mayor o menor grado” (1984: 29-30; Tizón García, 1993). Así, Dassetto y Bastenier parten de esta definición para referirse al proceso de *sedentarización* de los colectivos musulmanes en Europa dentro de una perspectiva traumática y en negativo, pero no tienen presente la multiplicidad de orientaciones y sentidos que cobra este proceso en las distintas sociedades europeas. Babès critica que Dassetto, en sus intentos por reconstruir este proceso, se halla prisionero de este esquema de *trasplatación*. Según ella, Dassetto convierte a los musulmanes en seres *trasplantados*, que desde un origen rural y tradicional, han dado el paso hacia la modernidad, dejando atrás su universo de sentidos y prácticas, para incorporarse a uno diferente, no habitual y psicológica y culturalmente *desestabilizador* (Babès, 1997: 34).

Entendiendo de esta manera la noción de *trasplatación*, Chantal Saint-Blancat (1997:16) expone la idea de un *desarraigo* irreversible, de ruptura radical de los lazos físicos y simbólicos con la cultura y la sociedad de origen y que, por otro lado, se enuncia cargado de emotividad. Como forma de superar, por un lado, la negatividad de este concepto y, por otro, de apreciar los procesos dinámicos que se incorporan en el seno de este fenómeno, Saint-Blancat propone la utilización

del concepto de diáspora. Frecuentemente utilizado para referirse a la experiencia judía, el término diáspora permite elaborar un marco de análisis de los procesos y estrategias que desarrollan las diferentes comunidades musulmanas en Europa para mantener y salvaguardar su identidad colectiva, así como para conseguir una inserción satisfactoria y poco conflictiva en la sociedad europea.

El exilio, que en este caso –en teoría– se trata de un exilio voluntario, se convierte en un espacio de reconstrucción del orden social de la sociedad de origen, con la que nunca se acaba de perder el contacto, y en el que a través de la continuidad de relaciones de solidaridad y ayuda entre los diferentes grupos familiares presentes en la diáspora, es posible mantener y defender una memoria colectiva (Ibid: 18). En el proceso de reconstrucción de esta *umma* musulmana, la utilización del concepto de diáspora permite determinar ese marco de referencia y ese espacio, que es a la vez de conflicto y de mediación, en torno al cual se elaboran múltiples recomposiciones que permiten dar sentido a este trayecto migratorio (Ibid: 36).

## RESPUESTAS MUSULMANAS

¿Hasta qué punto los propios musulmanes que viven en Europa participan de las problemáticas que han sido definidas en esta abundante bibliografía? En ésta, pocas veces se tiene presente la manera cómo estos colectivos las interpretan, o cómo valoran el hecho de convertirse en objeto de atención política y sociológica. Se considera que el interés por la presencia musulmana en Europa surge del interior de la sociedad no-musulmana, y que entre los musulmanes esto “no ha supuesto (hasta ahora) problemas” (Dassetto-Bastenier, 1988:73). Por contra, el mayor interés por esta presencia se ha generado en el interior de las propias sociedades musulmanas, ante el hecho de que muchos de sus compatriotas hayan emigrado a otros países, no siempre musulmanes, en busca de trabajo<sup>9</sup>.

9. Autores como Bassem El-Jisr (1993), Maribel Fierro (1995) y Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh (1996), nos presentan algunos de los debates que se desarrollan en la actualidad en los países musulmanes respecto a este tema. Esta cuestión adquirió gran importancia en el derecho musulmán clásico, en el que ya se contemplaba la presencia de musulmanes fuera de territorios musulmanes. La división clásica entre *dar al-islam* (países musulmanes) y *dar al-harb/dar al-kufr* (literalmente, “país de la guerra” y “país de los infieles”) permitió, en su momento, argumentar cuál debía de ser la actitud de todo musulmán que se desplazara a tierras no musulmanas. Hoy en día, no sólo se hace difícil mantener desde el punto de vista legal y jurídico esta división, sino que la emigración hacia países no musulmanes se convierte en un fenómeno socialmente relevante y que, en muchos casos, deja de ser un trayecto temporal. En opinión de determinados juriconsultos musulmanes este hecho es reprobable, puesto que entienden que todo musulmán debería de evitar viajar a países no musulmanes, y mucho menos a aquéllos que profesan una actitud laicista militante. En la *Guía del musulmán en los países extranjeros*, publicada por una editorial chiíta libanesa en 1990, se recomienda que los musulmanes que se vean obligados a viajar a estos países desarrollen una serie de medidas para evitar la

Esta situación está empezando a cambiar y son los propios musulmanes los que están empezando a desarrollar sus propios órganos de opinión, en los que se genera un debate interno sobre lo que supone vivir en Europa. Surgen las primeras voces que intentan responder a los interrogantes que plantean los no-musulmanes y avanzar hacia nuevas cuestiones que éstos todavía no habían contemplado. Mientras que para los no-musulmanes, los temas de debate giran en torno a la cuestión de si los musulmanes podrán o no integrarse en las sociedades europeas, algunas voces musulmanas plantean que hay que ir más allá, considerando que los musulmanes, en la actualidad, ya forman parte de las sociedades europeas. En una alocución pública de Didier-Ali Bourg (musulmán francés fundador del Centro Europeo de Investigación e Información sobre el Islam (CERISI) y que en 1993 creó la Universidad Islámica de Francia), en la Comisión de cultura, juventud, educación y medios de comunicación del Parlamento Europeo (28 de enero de 1997), éste dijo: “¿se debe, se puede integrar a los musulmanes? Esta cuestión es caduca. Los musulmanes ya están aquí. No hay que integrarlos, ya lo están. Es demasiado tarde para preguntarse si ellos son bienvenidos, si permanecerán en Europa durante largo tiempo”.

No obstante, la aparición de estas nuevas voces está condicionada por dos factores. En primer lugar, por la falta de órganos de representación en las comunidades musulmanas y la pugna que se desarrolla en ellas para aparecer como interlocutor entre éstas y los estados y las sociedades europeas. De este modo, la aparición de nuevas voces generadoras de opinión en el interior de la comunidad queda, en más de una ocasión, ahogada por las disputas fratricidas. En segundo lugar, y tal como destaca Mohammed Arkoun, los estados europeos no ven con buenos ojos la creación de espacios en los cuales pudieran formarse estos nuevos intelectuales musulmanes. Ello se debe, según Arkoun (1993: 6-9), a que la sociedad europea formula una aproximación dogmática, esencialista y substancialista del islam, en la que no se entiende que éste muestre algún tipo de reflexión interna, de desarrollo o de evolución. Las manifestaciones liberales, modernas o críticas del islam resultan, simplemente, ignoradas ante el empuje de las imágenes que configuran el islam como un todo homogéneo, profundamente tradicionalista e inmutable. De ahí que los estados europeos prefieran (y favorezcan, a veces) la creación de grandes mezquitas y no de centros de educación e investigación teológica musulmana, comparables a los de otras confesiones religiosas<sup>10</sup>.

influencia de esa sociedad. Otras voces musulmanas reclaman para los musulmanes residentes en estos países la aplicación del derecho musulmán en materia de estatuto personal, tal como aplican los países musulmanes a las minorías no musulmanas que viven en ellos.

10. Arkoun se refiere al proyecto de creación del Instituto Nacional de Estudios Islámicos en Francia, formulado, además de por el propio Arkoun, por Jean Baubérot, Ali Merad, Daniel Guimaret, Guy Monnot y Pierre Lory entre otros, y que fue presentado en enero de 1992 a las autoridades educativas francesas, que alegaron falta de presupuesto para ponerlo en funcionamiento.

En la continua búsqueda de interlocutores entre la comunidad musulmana, los estados y las sociedades europeas, se identifican una serie de representantes comunitarios a los que, en más de una ocasión, se les otorga una legitimidad que posiblemente no ha sido reconocida por quienes, supuestamente, representan. Relativamente ajena a esta dinámica, una de las opiniones más interesantes que surgen de entre las comunidades musulmanas en Europa, es la de Tariq Ramadan<sup>11</sup>. Con el objetivo de reflexionar en torno al futuro de la convivencia entre europeos, musulmanes o no, de tradiciones culturales occidentales o no, será preciso comenzar a considerar a aquellas voces que, en su heterogeneidad, elaboren una reflexión propia y en primera persona sobre lo que representa ser musulmán en Europa. Establecer un debate crítico no siempre es fácil, puesto que para ello hay que superar el recelo inmediato que las preguntas de nuestro interlocutor puedan provocar en nosotros. Una desconfianza que, para Ramadan, comparten tanto el islam (“[algunos musulmanes] perciben y entienden la legítima interrogación de sus interlocutores como la manifestación de una oposición al islam. Parece como si aquél que no participa de nuestro razonamiento sea nuestro enemigo” [1995: 384]) como Occidente (“[Será necesario] ir más allá en la reflexión y comprender lo que dicen los musulmanes, cuando dicen querer una sociedad que responda a su fe y a sus aspiraciones. No contra Occidente, puesto que todo lo que no se hace como Occidente (o según sus intereses) no se hace necesariamente en contra suyo” [1996: 38]). Romper con las imágenes proyectadas desde Europa que insisten en la nula capacidad de las comunidades musulmanas para integrarse, supone para Ramadan reflexionar sobre el propio concepto de integración. Éste, pasaría por el reconocimiento de los principios identitarios de cada ciudadano: “podría ocurrir que el musulmán más ‘integrado’ no sea aquel que menos practica su religión o que se viste como todo el mundo, las características externas no indican las tensiones identitarias internas. Bien al contrario, aquél a quien se le han dado los medios para construirse una personalidad ‘en el interior’, podrá adaptarse mejor a su entorno específico” (1994b).

Otra voz, cada vez más presente en el panorama musulmán, es la de Soheib Bencheikh, joven *muftí* de la Gran Mezquita de Marsella, e hijo del que había sido rector de la mezquita de París, *Cheikh Abbas*. Éste formula la necesidad de que la laicidad sea entendida de una manera abierta y no como una forma de excluir lo religioso del espacio público. La presencia musulmana en Europa representa, para

11. Tariq Ramadan es profesor de Filosofía, de Literatura francesa y de Islamología en las Universidades de Ginebra y Friburg (Suiza). Es presidente de la asociación “Musulmanes-Musulmanas de Suiza”, y autor de diversas obras (1994a, 1995 y 1998), ésta última, sobre los primeros estudios sociológicos desde una perspectiva musulmana sobre las nuevas generaciones de musulmanes en Europa. Colabora habitualmente en la prensa francesa y de otros países europeos, y ha conseguido un especial predicamento entre los jóvenes musulmanes. Pero posiblemente sea conocido, más que por su currículum, por el hecho de ser el nieto de Hassan Al-Banna, fundador en 1928 de los *Hermanos Musulmanes* en Egipto.

Bencheikh, una oportunidad de renovación para el islam. El desarrollo de una llamada teología de la minoría “no sólo es interesante y saludable para los musulmanes de Francia, asegurando su coexistencia pacífica y fraternal con otras comunidades. Lo verdaderamente interesante es que ésta es aplicable al propio mundo musulmán” (1998: 189).

Se trata de opiniones que formulan importantes interrogantes a las sociedades europeas, planteando cuestiones que afectan directamente a las capacidades para aceptar y reconocer la existencia de una diversidad cultural y religiosa, visiblemente presente en sus calles y ciudades. Son voces que, emergiendo del debate general que atraviesa el conjunto de las comunidades musulmanas para encontrar una representación interlocutora con las instituciones políticas y sociales europeas, generan un predicamento creciente, sobre todo, entre las jóvenes generaciones musulmanas. Éstas, dispuestas a reclamar el reconocimiento social y político de su estatuto como ciudadanos y como musulmanes, contribuyen a formular, sin duda, nuevas respuestas musulmanas a interrogantes planteados –frecuentemente con recelo– por las sociedades occidentales.